KS. STANISŁAW ADAMCZYK

RÓŻNICA MIĘDZY ISTOTĄ A ISTNIENIEM SUBSTANCJALNYM W NAUCE ARYSTOTELESA

Rougier w swym polemicznym dziele, zatytułowanym *La Scolastique et le Thomisme* wyraża opinię, że Tomasz z Akwinu „dokonał przewrotu w całej ekonomii systemu (perypatetycznego) przekształcając niesłusznie różnicę logiczną istoty i istnienia, uznawaną przez Stagirytę, na różnicę rzeczową",[1] a „powołując się na tę różnicę pochodzenia neoplatońskiego, urzeczywistnił nie jakąś jedną syntezę, ale zlepek nauki ze sobą niezgodnej".[2]

W ten sposób Rougier nie przeczy wzorem Chossata,[3] czy Hocedeza,[4] że św. Tomasz nie znał nauki o różnicy rzeczowej między istnieniem substancjalnym a istotą. Atak jego na system tomistyczny jest bardziej zasadniczy. Bo oto — zdaniem jego — Akwinata z jednej strony oparł swą naukę na systemie perypatetycznym, z drugiej zaś, nie znajdując u Arystotelesa różnicy rzeczowej istoty i istnienia wziął ją z neoplatonizmu i zlepił z perypatetyzmem w jedną naukę, mieszczącą w sobie wewnętrzną niezgodność.

---

[1] *Transformant indument la distinction logique de l'essence et de l'existence admise par le Stagirite en distinction réelle, il a bouleversé toute l'économie du système (La Scolastique et le Thomisme,* Paris, Gauthier-Villars, s. 563).

[2] *En invoquant cette distinction d'origine néoplatonicienne, Thomas d'Aquin s'est trouvé réaliser non une synthèse, mais une juxtaposition de doctrine inconciable* (Tamże, s. 556).

[3] *Dieu* W: *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, Letourey, IV, 1180.

[4] *Regidii Romani Theoremata de esse et essentia,* Louvain 1930, s. 14 ns. i 33 ns.

I mogłoby się wydawać, że teza Rougiera nie jest pozbawiona pewnej racji, gdy nawet A. Krąpiec OP twierdzi: „ W arystotelesowskiej strukturze bytu znane są dwa jego elementy składowe, forma-akt i materia-możność.... [tak że] o istnieniu jako akcie konstytuującym byt, Stagiryta nic w ogóle nie wiedział";[5] inni zaś sławni neotomiści, jak Raeymaeker,[6] Boyer,[7] Gilson,[8] Arnou[9] są zdania, że Arystoteles doszedł jedynie do różnicy logicznej między istnieniem substancjalnym a odpowiadającą mu istotą.

Zdawało się, że przynajmniej Maquart w dyskusji na łamach „*Revue Thomiste*" (1926) na temat wymienionego dzieła Rougiera oświadcza się za różnicą w tym względzie rzeczową, nie zaś logiczną u Arystotelesa.[10] Tymczasem w wydanych w dwanaście lat później *Elementa philosophiae* odżegnuje się pod wpływem chyba Mansiona od tego twierdzenia, sądząc, że „Arystoteles nie

[5] O. Albert Mieczysław Krąpiec, *Zagadnienie jednostkowienia bytów materialnych*, „Roczniki Filozoficzne", VI (1958), z. 1, s. 97. Po tej samej linii pójdzie jego uczeń ks. Marian Jaworski, który w świeżo wydanej pracy doktorskiej: *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu* (Lublin 1958), wyraźnie twierdzi: „Arystoteles znał tylko złożenie z materii i formy, przy czym materia stanowiła możność, której aktem była forma" (s. 34).

[6] *Mais... il est trop évident que jamais Aristote n'a songé, même pour la rejeter, a une composition de deux con-principes réels-essence et existence — au sein de la substance existante; que dans les deux questions „ti estin", et „to einai", dont il souligne bien de différence et l'indépendance, il n'a vu tout d'abord qu'un problème de logique (Philosophie de l'être*, Louvain 1946, s. 124).

[7] *Cursus philosophiae*, Parisiis 1937, v. II, s. 265 ns.

[8] *L'être et l'essence*, Paris 1948, s. 73 ns.

[9] *Metaphysica generalis*, Romae 1955³, s. 60, uw. 6.

[10] O tym świadczą końcowe choćby słowa Autora: *C'est l'évanouissement complet du dernier argument sur lequel M. Rougier avait cru pouvoir fonder sa thèse en faveur de la distinction logique entre l'essence et existence... Il semble plutôt que nous ayons, ça et là trouvé des „obiter dicta" en faveur de la thèse opposée (Aristote n'a-t-il affirmé qu'une distinction logique entre l'essence et existence?* „Revue Thomiste", (1926) 366.

zaprzeczał ani nie stwierdzał różnicy rzeczowej; o tej kwestii nie myślał wcale".[11]

Nieco dalej idzie Steenberghen, zaznaczając, że kwestię tę „Arystoteles widział jakby przez mgłę (*entrevue*)",[12] czy Swieżawski twierdząc, że „u Arystotelesa zaznacza się zupełnie już świadome przeprowadzenie różnicy pomiędzy istotą a istnieniem".[13] Obaj nie odważają się jednak za Kajetanem dojrzeć we *Wtórnych Analitykach* Arystotelesa (r. 7) pełnego rozwinięcia problemu w sensie różnicy rzeczowej.

Wobec braku dokładniejszego opracowania w tym względzie przypuszczam, że nie zawadzi poddać ścisłej analizie wspomniany tekst Arystotelesa dodając do niego inne, dotychczas zasadniczo nie brane pod uwagę (z *Peri Psyches i Metafizyk*), by nabrać przekonania o właściwym zdaniu Stagiryty co do różnicy między istnieniem substancjalnym a odpowiadającą mu istotą.

1. TEKST KLASYCZNY ARYSTOTELESA O RÓŻNICY RZECZOWEJ

Tekst klasyczny w naszej kwestii stanowią słowa Arystotelesa z r. 7, II *Wtórnych Analityk (Posteriorum Analyticorum)*: Τὸ ... τί ἔστιν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο ... Τὸ δ'εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν
(quid... sit homo, et esse hominem, differunt... Esse autem nullius rei essentia est, quandoquidem ens non est genus).[14] W tłumaczeniu polskim może to brzmieć następująco: „To, czym jest człowiek, i to, że jest człowiek, różni się od siebie... Istnienie zaś żad-

[11] *Aristoteles neque negavit, neque affirmavit distinctionem realem inter essentiam et esse in creaturis; de hac quaestione ne cogitavit (Elementa philosophiae*, t. III, v. II, Parisiis 1938, s. 76). W uwadze zaś dodaje: *Quae scripsi in „Revue Thomiste"... contra Rougier nullo modo significant, ut videtur putare Mansion, Aristotelem affirmasse distinctionem realem, sed tantum Rougier male interpretasse Stagiritam, quem dicit hanc distinctionem negasse* (Tamże, uw. 2).

[12] *Ontologie*, Louvain 1946, s. 76.

[13] *Byt*, Lublin 1946, s. 230.

[14] *II Post Analit.*, 7, 92 b, 10-14; tłum. łac. Juliusza P a c i o, *Aristoteles latine*, ed. A R B, Berolini 1831, s. 51 a.

nej rzeczy nie jest istotą,[15] ponieważ byt nie jest rodzajem".

Że już w pierwszym zdaniu Arystoteles mówi o różnicy między istotą („czym jest człowiek") a istnieniem („że jest człowiek") świadczy postawienie przed zacytowanymi wyrażeniami rodzajnika: „*to*", wskazującego na rzeczownikowe ujęcie danych terminów. Zresztą, co do tego wśród znawców Arystotelesa nie ma i nie może być nawet różnicy zdań. Bo przecież Arystoteles zaraz potem podkreśla tę samą różnicę między istnieniem a istotą wyraźnie oznaczoną, i to już nie tylko u człowieka, ale w każdej rzeczy: „istnienie zaś żadnej rzeczy nie jest istotą".

Czy jednak Arystoteles ma tutaj na myśli różnicę rzeczową, czy tylko myślną? Za drugą koncepcją oświadczają się nie tylko suarezjanie w rodzaju Rougiera, ale nawet tacy tomiści, jak Maquart czy Raeymaeker. Przy czym zwykle poprzestają na prostym stwierdzeniu swego zapatrywania. Jedynie Rougier stara się podać rację swego twierdzenia. Racją zaś tą miałoby według niego być, że powstanie pojęcia i co za tym idzie definicji rzeczy, jest według Arystotelesa czystą konwencją słowną; zajęcie więc stanowiska, że powstawanie pojęcia pierwotnego, albo wyprowadzenie później przy pomocy dedukcji pojęcia pochodnego domaga się istnienia odpowiadającej im rzeczywistości, byłoby popełnianiem prostego paralogizmu ontologicznego.[16]

Ale już Maquart[17] w odpowiedzi na to, zaznacza, że Arystoteles rozróżnia dwa rodzaje definicji: definicję słowną i definicję rzeczową. Pierwsza okazuje nam tylko, co oznacza dana nazwa, druga wchodzi głębiej w istotę zagadnienia przedstawiając, czym jest dana rzecz: „Definiujący przedstawia nam albo czym jest

---

[15] *Ousia* oddaję terminem „istota". Wprawdzie *versio antiqua* posługuje się tutaj wyrazem *substantia* (por. *Opera omnia S. Thomae*, ed. leon., v. II, s. 346), ale chyba niezupełnie słusznie, gdy pierwsze znaczenie tego wyrazu jest istota, a nie substancja. Zresztą w tym duchu idzie tłumaczenie Juliusza Pacio, wciągnięte do krytycznego wydania pism Arystotelesa, dokonanego przez Akademię berlińską.

[16] Op. cit., s. 208 i 213.

[17] L. c., s. 65.

rzecz, albo co oznacza nazwa".[18] Do tych słów Kajetan dodaje taki komentarz: *Haec autem duo... ex hoc differunt, quod alterum est rei significatae quidditas, alterum est quidditas ipsius nominis. Huius ratio in significatione consistit; et propterea definitio quid nominis nihil aliud est quam nominis interpretatio. Definitio autem quid rei essentialium ipsius rei explicativa oratio.*[19] Stąd definicja słowna jest niczym innym jak tylko zastąpieniem jednego wyrazu przez inne równoznaczne, ale zrozumialsze. Właściwa jest dopiero definicja rzeczowa, przedstawiająca nam, czym rzecz jest czyli samą istotę rzeczy.[20] Zdaniem zaś Stagiryty nie można by poznać, czym jest rzecz, tj. nie można by ująć myślnie istoty rzeczy, gdyby dana rzecz nie istniała: „Jeżeli bowiem coś nie istnieje, nikt nie rozpoznaje, czym jest".[21] Dlatego nie można, kontynuuje dalej, określić, czym jest *tragelafos*; jedynie można podać, że nazwa ta oznacza zwierzę fantastyczne, złożone z kozła i jelenia.[22] A więc powstawanie — zdaniem Stagiryty — pojęć wprowadzających nas w istoty rzeczy domaga się bez popadania w paralogizm ontologiczny przyjęcia istnienia ich odpowiedników w rzeczywistości.

Przy tym należy zaznaczyć, że przytoczonymi właśnie słowami Arystoteles wprowadza nas do omawianego tekstu klasycznego, podkreślającego różnicę między istotą a istnieniem substancji. Gdy zatem mówi o poznawaniu istoty rzeczy, nie ma na myśli czegoś oderwanego od rzeczywistości, ale istotę tkwiącą w jednym czy w drugim bycie realnym. Że istotę, uprzednio w jakimś bycie realnym poznaną, można później odnieść również i do bytów możliwych, to inna kwestia. Gdy jednak Arystoteles odróżnia istotę człowieka, czy innej rzeczy w chwili poznawania od ich istnienia, to ma na myśli różnicę, jaka zachodzi nie między istotą możliwą a istotą rzeczywistą, ale między istotą a ist-

[18] *II Post. Analit.* 7, 92 b, 26 ns.

[19] *II Poster.* c. VI, § *Circa tertiam conclusionem etc. fol. 80, col. 4* (cyt. S. Th. Aq. *Opera omnia,* ed. leonina, t. I, s. 348, nota e).

[20] *II Post Analit.*, 7, 90 b, 3; Por. 90 b, 16; 91 a, 1.

[21] *II Post. Analit.*, 7, 92 b, 3 ns.

[22] Tamże.

nieniem, jako dwiema rzeczywistościami tego samego bytu istniejącego. Wyraźnie bowiem podkreśla, że istnienie nie jest istotą żadnej tej samej rzeczy.

Dlatego to Manser podkreśla, że o ile jeszcze same słowa Stagiryty: „czym innym jest istota człowieka, a czym innym jest jego istnienie" można rozumieć w sensie tylko różnicy logicznej, to nie można już tego powiedzieć, gdy się uwzględni podane przez niego zaraz potem uzasadnienie: „Dowód istnienia i dowód istoty, mniema — zdaniem Mansera — Stagiryta, odnoszą się do gatunkowo różnych rzeczy, ... ponieważ istota żadnej rzeczy nie jest jej bytowaniem (istnieniem), ponieważ bytowanie nie mieści się w pojęciu gatunku... W rzeczach (więc) kategorialnych istota i istnienie nie są tym samym, ponieważ ich (rzeczy), istota nie jest samym bytowaniem. Nie ma wątpliwości, że chodzi tu o różnicę rzeczową".[23]

Zresztą wynika to również z racji wymienionego twierdzenia, wyrażonej w słowach: „ponieważ byt nie jest rodzajem".

Dla zrozumienia tego należy zaznaczyć, że każda indywidualna rzecz istniejąca, np. człowiek, jabłoń, złoto z racji samej swej istoty abstrahowanej od istnienia może być w naszym wypadku nazwana ciałem czy substancją, czyli należy do jednego czy drugiego rodzaju, gdy „rodzaj jest tym, co przydziela się wielu rzeczom gatunkowo różnym dla określenia, czym one są".[24] Ta sama rzecz istniejąca a należąca do jakiegoś rodzaju nosi z racji swego istnienia nazwę bytu (*to on*). Gdyby zatem istnienie jej nie róż-

[23] *Auch der berümste Satz: etwas anderes ist das Wesen des Menschen und etwas anderes seine Existens..., kann mit einer bloss logischen Distinctio noch erklärt werden. Aber nicht meher die nachfolgende Begründung. Existenzbeweis und Wesenbeweis, so meint der Stagirite, sind in den nach gattungen verschiedenen Dingen, also in der Kategorialwelt verschieden, weil das Wesen keines Dinges das Sein selbst ist, denn das Sein fällt nicht unter den Gattungsbegriff... Im Kategorial dinge sind Essenz und Existenz nicht dasselbe, weil seine Wesenheit nicht das Sein, selbst ist. Kein Zweifel mehr, es handelt sich um eine Realdistinctio (Das Wesen des Thomismus. Der tiefste Unterscheidung zwischen Gott und Geschöpf,* „Divus Thomas", (1930) 118).

[24] *I Topic.*, 5, 102 a, 31.

niło się rzeczowo od istoty, ale się z nią pokrywało, wówczas również „byt" byłby pojęciem rodzajowym, bo przydzielałoby się je na równi z pojęciem „ciała" czy „substancji" wymienionym rzeczom dla określenia ich istoty.

Sylwester Maurus w swym komentarzu do odnośnego tekstu tak to ujmuje: *„Si esse (creati) esset quidditas ac praedicatum quidditativum, ens, quod significat esse, esset genus, ac significaret quidditatem, ac praedicaretur in quid.*[25]

Tymczasem „byt nie jest rodzajem" w znaczeniu niemożliwości metafizycznej. Stąd w III *Metafizyk* Arystoteles wyraźnie podkreśla: „Nie jest możliwym, by byt był rodzajem".[26] Rodzaj bowiem, zdaniem Stagiryty, nie może być orzekany o różnicy gatunkowej, gdy ta ostatnia, jak sama nazwa wskazuje, jest czymś zupełnie różnym od rodzaju, bo tylko wówczas dodana do niego jest zdolna wytworzyć nowy gatunek. Byt zaś nie może nie być orzekany o różnicy gatunkowej, gdy każda różnica gatunkowa jakiegokolwiek rodzaju musi być bytem, by była zdolna wytworzyć nowy gatunek rzeczy. A więc nie jest możliwe, by byt był rodzajem.[27]

Innymi słowy: Każda rzecz z racji swej istoty należy do jakiegoś rodzaju; z racji swego istnienia jest bytem. Gdyby istnienie w danej rzeczy było istotą, byt byłby rodzajem. Byt zaś nie może być rodzajem, gdy tkwi w każdej różnicy gatunkowej i dlatego jest o niej wprost orzekany. A więc w rzeczach należących do jakiegoś rodzaju istota nie jest istnieniem, różni się od niego rzeczowo.

Widzimy zatem, że Arystoteles konkluduje z niemożliwości (metafizycznej) uznania bytu za pojęcie rodzajowe o niemożliwości również metafizycznej identyczności istoty i istnienia w bytach rzeczywistych, należących do jakiegokolwiek rodzaju, gdy to, co jest niemożliwe w świecie idei (w porządku logicznym) nie

---

[25] Sylvester Maurus SJ, *Aristotelis Opera omnia*, t. I, ed. Fr. Ehrle SJ, Parisiis 1885, *Post. Anal. II*, c. 4, s. 358 b, n. 9.

[26] *III Met.*, 3, 998 b, 22.

[27] Tamże, 3, 998 b, 23-37; por. S. Thomas, lect. 3, n. 433.

może zaistnieć w świecie rzeczywistym (w porządku realnym): *A non posse ad non esse vallet illatio.*

Należy jednak zaznaczyć, jak słusznie zauważył Manser, że „Stagiryta stwierdził różnicę rzeczową między istotą a istnieniem jedynie we wszelkiej rzeczy kategorialnej, a o Bogu nie mówi tutaj wcale".[28] W tym też duchu może bez zastrzeżeń oświadczyć: „istnienie żadnej rzeczy nie jest istotą, ponieważ byt nie jest rodzajem".

Św. Tomasz natomiast przy komentowaniu cytowanego tekstu, ogarnia myślą swą również i Boga, gdy stwierdza: *Aliud est quod quid est homo, et esse hominem: in solo enim primo essendi Principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis.*[29] W ten sposób Doktor Anielski w komentarzu do analizowanego tekstu Arystotelesa nie tylko — jak to podkreśla Zigliara — „wyraźnie" podaje, „że we wszystkich rzeczach stworzonych istota rzeczowo różni się od ich istnienia",[30] ale po zaznaczeniu wyjątku pod tym względem „w pierwszym Pryncypium istnienia", tj. u Boga, zmuszony jest dodać: „I dlatego... Bóg, który jest swoim istnieniem, nie należy do (żadnego) rodzaju".[31] Jak zatem Arystoteles wyprowadza złożoność rzeczową istoty i istnienia jakiegoś bytu z jego przynależności do rodzaju, tak Doktor Anielski sposobem konwersji z zupełnej niezłożoności Boga konkluduje o nieprzynależności Jego do żadnego rodzaju. Ponieważ zaś istnienie Boga

[28] *Der Stagirite konstantierte bloss den Realunterschied von Essenz und Existenz in jedem Kategorialdinge. Von Gott sagt er nichts,* (L. c., s. 119).

[29] *II Post Analyt.,* lect. 6, n. 3, wyd. leon..

[30] *Aliud esse et quidditas entis. — Duo hic distincte traduntur: unum est quod in omnibus rebus creati essentia realiter distinguitur ab earum existentia* (S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia,* ed. leon., t. I, *Commentaria in Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum, cum synopsibus et annotationibus Fr. Th. M. Zigliara OP.,* s. 347, nota a).

[31] *Et propter hoc etiam Deus, qui est suum esse, non est in genere* (*II Post. Analit.,* lect. 6, n. 4).

z racji Jego oddzielności, wykluczające złączenie z jakąś możnością podmiotową, jest nieskończone, a jakakolwiek doskonałość nieskończona może być tylko jedna, stąd św. Tomasz mógł uprzednio w komentarzu do omawianego tekstu Arystotelesa oświadczyć: „Jedynie w pierwszym Pryncypium istnienia... samo istnienie i istota jego jest jednym i tym samym".[32]

W ten sposób wymienione twierdzenie Arystotelesa z wyraźnym zaznaczeniem wspomnianego wyjątku, winno brzmieć: Istnienie żadnej rzeczy kategorialnej nie jest istotą.

Tak zaś zgodnie — jak to później zobaczymy — z zasadami metafizyki arystotelesowskiej uzupełnione twierdzenie, pokrywa się w zupełności z tym, co Doktor Anielski wstawia w swe dowody logiczne na różnicę rzeczową między istnieniem substancjalnym a odpowiadającą mu istotą.[33]

2. TEKSTY Z *PERI PSYCHES* ARYSTOTELESA O RÓŻNICY RZECZOWEJ

Racją, dla której wielu wybitnych znawców perypatetyzmu oświadcza się najwyżej za różnicą myślną między istnieniem potencjalnym a istotą u Arystotelesa, jest fakt, że zwracają oni, jak to widzieliśmy np. u Swieżawskiego, uwagę jedynie na tekst już poddany analizie z *II Wtórnych Analityk*, a więc dzieła poświęconego kwestiom logicznym. A ponieważ Arystoteles nie nazywa tam różnicy między istotą a istnieniem „rzeczową", stąd powstaje z góry przypuszczenie, że wobec tego ma na myśli chyba różnicę tylko myślną. Tymczasem zapomina się, że i w innych dziełach traktujących już o świecie rzeczywistym mamy teksty świadczące jasno o wspomnianej wyżej różnicy w sensie różnicy rzeczowej. Teksty te spotykamy już w jednym z pierwszych dzieł Stagiryty, jakim jest *Peri psyches (De anima)*.

[32] *In solo primo essendi Principio... ipsum esse et quidditas eius est unum et idem* (Tamże, n. 3).

[33] *II Sent.*, d. 3, q 1, a 1, c; *De ente et essentia*, c. 5, 3; *De veritate*, q 27, a 1 ad 8.

Otóż księgę tę zaczyna Stagiryta od przeciwstawienia substancji (*ousia*) pozostałym dziewięciu kategoriom bytu. W substancji zaś samej odróżnia coś, co jest jako materia (*hos hylé*) od czegoś innego, co jest formą (*morfe*), którą ze względu na to, iż stawia rzecz w pewnym gatunku nazywa również elementem gatunkującym (*to eidos*). I o ile już materię pierwszą jako możność (*dynamis*) substancjalną, jak również formę substancjalną, jako akt kształtujący daną substancję, można nazwać substancją,[34] jednak termin ten w duchu Arystotelesa będzie przede wszystkim przysługiwał nie materii, ani nawet — jakby za Baeumkerem sądził ks. Jaworski[35] — formie, ale dopiero bytowi złożonemu z tych elementów i to raczej ciału naturalnemu, a nie sztucznemu: „Substancjami przede wszystkim wydają się być ciała, a z nich raczej ciała naturalne: te bowiem innych są pryncypiami".[36] Że zaś za substancje w całej pełni uważa Stagiryta raczej ciała naturalne w przeciwieństwie do ciał sztucznych, tak to tłumaczy Akwinata: *Magis... videntur substantiae corpora naturalia quam artificialia, quia corpora naturalia sunt principia artificialium. Ars enim operatur ex materia quam natura ministrat, forma autem quae per artem inducitur, est forma accidentalis, sicut figura vel aliquid huiusmodi. Unde corpora artificialia non sunt in genere substantiae per suam formam, sed solum per suam materiam, quae est naturalis. Habent ergo a corporibus naturalibus quod sint substantiae. Unde corpora naturalia sunt magis substantiae quam corpora artificialia: sunt enim substantiae non solum ex parte materiae sed etiam ex parte formae.*[37]

---

[34] Por. słowa komentarza Akwinaty: *Secunda divisio (Aristotelis) est secundum quod substantia dividitur in materiam et formam et compositum (II De anima,* lect. 1, n. 215).

[35] „Przy czym materia tylko w pewnym sensie będzie mogła być nazwana substancją, tak że nazwa substancji przede wszystkim będzie przysługiwać u Arystotelesa formie i konkretnemu bytowi złożonemu z materii i formy". *(Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu, Lublin 1958, s. 24).*

[36] *II De anima,* 1, 412 a, 11 ns.

[37] *II De anima,* lect. 1, n. 218.

I oto po tych wstępnych uwagach Stagiryta wypowiada ważne dla nas słowa: Τῶν δὲ φυσικῶν, τὰ μὲν ἔχει ξωήν, τὰ δ'οὐκ ἔχει... ἀναγκαῖον ἄρα τὸν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ξωῆν ἔχοντος... τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια *(naturalium vero corporum quaedam habent vitam, quaedam non habent... necesse est igitur animam substantiam esse, per inde atque formam, corporis naturalis, potentia vitam habentis... talis igitur corporis est perfectio atque actus).*[38]

Jeżeli zatem każda substancja istniejąca czyli ciało naturalne musi posiadać formę kształtującą jego istotę czyli formę wchodzącą w skład danej substancji, formę substancjalną, to podobne twierdzenie należy zastosować również i do substancji posiadających życie. I oto akt kształtujący tego rodzaju substancję czyli forma jej substancjalna nosi nazwę duszy. Stąd o duszy mówi Stagiryta, że konieczne jest, by ona należała do substancji jako akt kształtujący gatunkowo ciało naturalne, by ono stało się możnością dostosowaną do otrzymania życia.

Z tego wynika, że, zdaniem Arystotelesa, dusza kształtując jako forma substancjalna materię pierwszą ciała, nie daje jeszcze — jakby sądził ks. Jaworski — sama przez się doskonałości rzeczywistego bytowania ciału,[39] ale z materii ciała tworzy tylko istotę substancji cielesnej, która do stosownego do niej życia pozostaje w relacji możności biernej do aktu.

Ponieważ w istocie tej po otrzymaniu życia powstają przeróżne formy przypadłościowe, kształtujące takie czy inne czynności życiowe, stąd dla odróżnienia od nich duszy, tę ostatnią nazwie *entelecheia he prote;* ale i wówczas podkreśli taki sam jej po ukształtowaniu materii ciała stosunek do podstawowego pryncypium życiowego: *Psyche estin entelecheia he prote somatos fi-*

---

[38] *II De anima,* 1, 412 a, 13, 19-22.

[39] „Forma jest to zasada, dzięki której coś stanowi byt rzeczywisty. Będąc aktem materii urzeczywistnia byt konkretny, realny... Forma jest tym aktem u Arystotelesa, któremu rzeczy zawdzięczają swoją realność" *(Arystotelesowska i tomistyczna teoria...,* s. 25 i 27).

sikou dynamei zoen echontos (anima primus est actus perfectioque corporis naturalis potentia vitam habentis).[40]

A więc istota ciała naturalnego, zaktualizowana przez pierwszy akt kształtujący, zwany duszą, pozostaje nadal do doskonałości życia w stosunku możności biernej do aktu. A więc między istotą ciała żyjącego a jego życiem, pomimo jedności fizycznej, zachodzi różnica, jaka ma miejsce między możnością bierną a aktem jej odpowiadającym, tj. różnica rzeczowa metafizyczna.

Ale oto nieco dalej w tej samej księdze *II Peri psyches* rozdziale IV czytamy: Τὸ *αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία, τὸ δὲ ξῆν τοις ξῶσι τό εἶναι ἐστιν, αἰτία δὲ και ἀρχὴ τούτων ἡ φυχή* *(causam... cunctis ut sint, formam ipsam atque substantiam esse patet. at vivere viventium est esse; cuius sane causa est, ut constat, atque principium anima).*[41]

W tekście tym najważniejsze jest zdanie drugie, w którym Arystoteles stwierdza: „żyć" rzeczownikowo wzięte (*to zen*) czyli życie pokrywa się z „istnieć" również rzeczownikowo wziętym (*to einai*) czyli istnieniem substancjalnym istot żyjących.

I oto zdawałoby się, że trudno o jaśniej ujęte twierdzenie. Pomimo jednak tego dana teza doczekała się ze strony G i l s o n a zupełnie innej w tym względzie interpretacji: „Nic bardziej w duchu Arystotelesa, jak to utożsamianie *esse* (*to einai*) z aktem pierwszym czyli pierwszą doskonałością, sprawiającą, że substancja jest i że jest tym, czym jest. Św. Tomasz — dodaje Gilson — skoro z kolei cytuje tę formułę, zatrzymuje się na autentycznej arystotelesowskiej płaszczyźnie substancjalnego bytu. Każda substancja jest tym, czym jest dzięki swemu aktowi. Ów zaś akt, który powołuje ją do bytu przez uczynienie jej tym właśnie, czym ona jest, to nic innego, jak tylko jej forma. Innymi słowy pozostajemy w tym wypadku na płaszczyźnie substancji już

[04] *II De anima*, 1, 412 a, 27 ns.

[41] *II De anima*, 4, 415 b, 12-14.

ukonstytuowanej i metafizyczny problem jej stosunku do istnienia nie jest postawiony".[42]

Gilson godząc się z tym, że zdaniem Arystotelesa życie jest niczym innym jak tylko istnieniem istot żyjących, nie chce jednak u Stagiryty dojrzeć różnicy między istnieniem, rozumie się substancjalnym, a aktem pierwszym sprawiającym, nie tylko to, że substancja jest, ale równocześnie że jest tym, czym jest, czyli — jak później dodaje — jej formą (substancjalną).

Tymczasem Stagiryta tego rodzaju istnienie substancjalne, noszące u istot żywych nazwę życia, najwyraźniej odgradza od duszy, gdy zaraz po wspomnianym twierdzeniu dodaje: „Przyczyną i pryncypium tych (tj. życia względnie istnienia substancjalnego) jest dusza".

Doktor Anielski pomny na to, że Arystoteles uprzednio — jak to widzieliśmy — duszę uważał za formę substancjalną, kształtującą istotę substancji żyjącej, taki do słów ostatnich daje komentarz: *Probat [Aristoteles] quod supposuerat. Et primo quod anima... viventibus est causa essendi; per animam enim vivunt, et ipsum vivere est esse eorum; ergo anima est causa viventis corporis ut forma.*[43] A więc dusza z natury swojej jest aktem, ale tylko kształtującym istotę, a nie udzielającym jej życia czyli specjalnego istnienia substancjalnego, bo ciało to z racji samego

[42] Gilson cytując powiedzenie św. Tomasza: *Vivere est esse viventibus* mówi o nim, że jest ono dosłownie zaczerpnięte z Arystotelesa (*est littéralement emprunté à Aristote* — *De anima II*, 4, 415 b, 13). Następnie wyjaśniając to powiedzenie dodaje: *Poser cet acte premier qu'est „vivre", c'est poser du même coup „l'être vivant" correspondant. Rien de plus aristotélicien que cette identification de l'esse à l'acte premier, ou perfection première, qui fait que la substance est, et est ce qu'elle est. Lorsqu'il cite à son tour cette formule, saint Thomas lui-même se tient sur le plan authentiquement aristotélicien de l'être substantiel. Toute substance est ce qu'elle est en vertu d'un acte, et cet acte, qui la fait être parce qu'il la fait être ce qu'elle est, n'est autre que sa forme. Autant dire que nous restons alors au plan de la substance déjà constituée et que le problème métaphysique de son rapport à l'èxistence ne se pose pas* (*L'être et l'essence*, Paris 1948, s. 92).

[43] *II De anima*, lect. 7, n. 319.

uformowania przez duszę, jeszcze — jak to widzieliśmy — życia aktualnie nie posiada, ale posiada go tylko w możności. Dusza zatem jako forma spełniając funkcję kształtowania istoty substancji ożywionej staje się przyczyną formalną, i jako taka pryncypium istnienia substancjalnego zwanego życiem. Istnienie zatem substancjalne istot żyjących czyli ich życie, chociaż fizycznie jest zjednoczone z ich duszą względnie z istotą przez nią ukształtowaną, to jednak metafizycznie (rzeczowo) różni się od duszy jako swej przyczyny formalnej, tak jak i od materii ciała, kształtowanej przez duszę jako od przyczyny materialnej. I chyba to ma na myśli Stagiryta, gdy tekst obecny zaczyna od słów, które lepiej od Argylopylosa oddaje *versio antiqua: Causa... ipsius esse omnibus substantia est.*[44] A więc zdaniem Stagiryty wszelkie istnienie substancjalne różni się rzeczowo nie tylko od materii pierwszej czy formy substancjalnej oddzielnie wziętych, ale nawet od obydwóch pierwiastków tworzących przez swoją wzajemną przyczynowość wspólną istotę substancji, gdy substancja ta w istocie swej rozważana (*ousia*) jest uważana za przyczynę samego istnienia (*tou einai*) i to nie tylko u istot żyjących, lecz u wszystkich bytów substancjalnych.

I można tylko dziwić się Gilsonowi, że podając specjalnej uwadze wyżej przytoczony komentarz Doktora Anielskiego[45] mógł oświadczyć, jakoby Akwinata ilekroć cytuje wspomnianą formułę: *Vivere est esse viventibus,* to „zatrzymuje się — w przeciwieństwie naturalnie do ogólnej koncepcji egzystencjalnej swego systemu — na autentycznej arystotelesowskiej płaszczyźnie... substancji", bez uwzględnienia „jej stosunku do istnienia".

Bo oto Doktor Anielski nie tylko rozważając powiedzenie Augustyna, jakoby dusza miała być życiem ciała, czyni daleko idącą poprawkę, iż „dusza jest (tylko) przyczyną formalną życia cieles-

[44] *II De anima,* c. 4 (S. Thomae Aqu., ed. Pirotta OP, Taurini 1925, s. 109 b).

[45] Kom. z *II De anima, lect. 7, n. 319 (Por. L'être et l'essence,* s. 92 uw. 3).

nego",[46] jak „forma naturalna jest pryncypium istnienia naturalnego",[47] — ale nawet gdy wyraźnie powołuje się na omawiany tekst Arystotelesa *(II De anima,* 4, 415 b, 12 ns), to nigdy nie zatrzymuje się na samej istocie substancji, lecz jasno wskazuje na różne od niej istnienie substancjalne zwane życiem. Do przekonania się o tym z wielu w tym względzie tekstów[48] wystarczy zwrócić uwagę na przykład na słowa z *I Contra gentiles* (c. 98): *Vita... viventis est ipsum vivere in quadam abstractione signatum; sicut cursus, secundum rem, non est aliud quam currere. Vivere autem viventium est ipsum esse eorum, ut patet per Philosophum (De anima II, tex. comm. 73); quum enim ex hoc animal dicatur vivens, quod habet animam, secundum quam habet esse, utpote secundum propriam formam, oportet quod vivere nihil sit aliud quam tale esse ex tali forma proveniens. Deus autem est suum esse, ut supra probatum est. Est ergo suum vivere et sua vita.*

Św. Tomasz powołując się wyraźnie na analizowane uprzednio słowa Arystotelesa z *II De anima* wyjaśnia, że termin *vivere* abstrakcyjnie wzięty, czyli w znaczeniu „życia", pokrywa się u Stagiryty z terminem *ipsum esse* substancji żyjących. Tego rodzaju zaś istnienie substancjalne pochodzi z takiej formy *(ex tali forma),* którą nazywamy duszą. A więc dusza jest przyczyną, według której jako swojej właściwej formy, istota żyjąca jest obdarzona istnieniem życiowym. Inaczej mówiąc dusza stanowi przyczynę formalną istnienia substancjalnego zwanego życiem.

W ten sposób Doktor Anielski dając chyba autentyczną interpretację cytowanej arystotelesowskiej formuły nie zatrzymuje się jednak na płaszczyźnie substancji żywej, ale dochodzi do wyraź-

---

[46] *Secundum Augustinum (XIX De Civitate Dei, c. 26, in princ.), sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae (De verit.* q. 27, a. 1, ob. 1). — *Ad primum ergo dicendum, quod anima est causa formalis vitae corporalis* (Ib. ad 1).

[47] *Forma enim naturalis principium est esse naturalis* (Ib. ad 3).

[48] *I Sent.,* d. 8, q. 5, a. 3 ad 3; *II Sent.,* d. 38, q. 1, a. 2 ad 3; *De verit.,* q. 4, a. 8, c; q. 13, a. 4 ad 2; *I CG,* c. 98, 1; *III CG,* c. 104, 7; *I Metaph.,* lect. 1, n. 14; I, q. 18, a. 2, c.; q. 54, ob. 2 et ad 2.

nego zaznaczenia jej istnienia życiowego, które ma być aktem abstrakcyjnie (metafizycznie) rzeczowo różnym od duszy jako swej przyczyny formalnej.

Że tak należy interpretować tekst Akwinaty dowodem tego ostatnie zdanie, w którym życiu stworzen przeciwstawia życie Boga jako istnienie oddzielne, identyczne z Jego naturą.

Uważam zatem, że wobec tego również nieuzasadnione jest twierdzenie Gilsona, jakoby u św. Tomasza były takie teksty, w których „na pojęcie istnienia faktycznie nie ma miejsca".[49] Tymbardziej, że i u samego Stagiryty spotyka się w tej samej *II De anima* nie tylko jasno sprecyzowane pojęcie życia, jako istnienia substancjalnego, ale wyraźnie odróżnienie rzeczowe tego rodzaju istnienia, tak od duszy jako formy substancjalnej, jak nawet od całej odpowiadającej mu, a przez daną formę ukształtowanej, istoty.

3. TEKSTY Z *METAFIZYK ARYSTOTELESA* O RÓŻNICY RZECZOWEJ

Rougier chcąc uzasadnić swoje wspomniane stanowisko przytacza dwa teksty z *Metafizyk* Arystotelesa na dowód rzekomego stwierdzenia u Stagiryty identyczności istnienia substancjalnego z istotą.

Jeden z nich to słowa z *IV Metafizyk*, 2: Τὸ ὂν καὶ τὸ εν ταυτὸ καὶ μία φύσις... ταὐτὸ γάρ... ὢν ἂνθρωπος καὶ ἄνθρωπος (*ens et unum idem... sunt... idem enim... ens homo, ac homo*),[50] do których Rougier dodaje taki komentarz: „W ustępie tym Stagiryta nie tylko stwierdza identyczność istnienia (*to on*) i jedności (*to en*) na mocy zamienności pojęć przestępnych. Przyznaje ponadto to samo znaczenie tym dwom wyrażeniom: człowiek istniejący (*on anthropos*) i człowiek sam w sobie (*anthropos*), to znaczy,

[49] *L'être et l'existence, s. 93: ...en invoquant des textes ou, pour saint Thomas lui-même, la notion d'existence n'a en effet pas lieu d'intervenir.*

[50] *IV (III) Met.*, 2, 1003 b, 22 ns i 26 ns (tłum. Bessariona, *Aristoteles latine*, ed. A R B, Berolini 1831, s· 481 b).

że istnienie oznacza samą istotę, ponieważ nie ma istoty ludzkiej, jeżeli nie ma istnienia ludzkiego, stąd wynika, że istota i istnienie są ontologicznie tą samą rzeczą".[51] Tłumaczyć jednak *to on* przez *l'existence*, istnienie, a nie przez byt, i w wyrażeniu: *on anthropos kai anthropos* dopatrywać się tego, że istnienie człowieka oznacza samą jego istotę, zamiast, że istota człowieka istniejącego jest logicznie identyczna z istotą człowieka w sobie, świadczy o dużym przeoczeniu Autora.[52]

Dlatego to można by się zgodzić ze stanowiskiem Gilsona: „Intencja Arystotelesa w tym tekście jest jasna: metafizyka traktować będzie o jednym, tak jak traktuje o bycie, są to bowiem dwie różne nazwy tej samej podstawowej rzeczywistości, owej *ousia*, która w sposób bezsporny jest i jest jednością".[53] Z tego jednak nie wynika wcale, jakoby Arystoteles utożsamiał istnienie z istotą danej rzeczy.

Tym bardziej, że i sam św. Tomasz, który „jako komentator wykładał — według Gilsona — Arystotelesa takiego, jakim był",[54] analizując dalsze słowa Stagiryty używa wyrażenia: *In quolibet re, quae habet esse ab alio, aliud est esse rei et substantia sive*

[51] *En ce passage le Stagirite n'affirme pas seulement l'identité de l'existence („to on") et de l'unité („to en") en vertu de la convertibilité de transcendantaux. Il attribue encore le même sens à ces deux expressions: l'homme existant („ôn anthrôpos") et l'homme en soi („antropos"), c'est-à-dire que „l'existence signifie l'essence même", qu'il n'y a d'essence, humaine qu'autant, qu'il, a une existence humaine, d'ou suit que l'essence et l'existence signifie l'essence même chose* (op. cit., s. 219).

[52] Por. Maquart, l. c., s. 274 ns.

[53] *L'intention d'Aristote en ce passage est donc claire: la métaphysique traitera de l'un, comme elle traite de l'être, parce que ce ne sont là que deux autres noms de cette même réalité fondamentale, l'ousia qui est et est une de plein droit. (L'être et l'essence*, s. 89).

[54] *Que va faire ici saint Thomas? Commentateur, exposer Aristote tel qu'il est. Et non pas seulement parce que commentateur, mais encore parce que, entre les limites exactes où se développe la thèse d'Aristote, elle est vraie" (L'être et l'essence*, s. 89). Oto wyraz trudności nieprzezwyciężonych u Gilsona, powstałych na skutek jego opinii co do ujmowania bytu przez Stagirytę.

essentia eius,[55] a wyrażenie to, jak zaznacza Verardo, miało zdaniem Grabmanna, Steenberghena i innych posłużyć już Sigerowi z Brabancji za dowód oświadczenia się Akwinaty za różnicą rzeczową między istotą i istnieniem.[56] Gdyby zaś Doktor Anielski zauważył nieco wyżej u Arystotelesa stwierdzenie czegoś wręcz przeciwnego, a mianowicie tożsamości tych pierwiastków, nie omieszkałby, jako wierny komentator Filozofa, o tym bodaj wspomnieć.

Podobnie a nawet jeszcze trudniej przyjdzie stwierdzenie za Rougierem tożsamości istnienia z istotą u Arystotelesa na podstawie tekstu drugiego z *IV Metafizyk*, 6: Tò ἐπίστασθαι ἕκαστον ταὐτό ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι ἐπίστασθαι (*scire unumquodque hoc est ipsum quid erat esse scire*).[57] Boć przecież oddawać ten tekst w języku francuskim: *l'existence d'individu est la même chose que l'existence de l'essence* (istnienie indywiduum jest tą samą rzeczą, co istnienie istoty),[58] gdy *to epistasthai* nie znaczy nigdy „istnienie", ale „poznanie", przesądza z góry właściwość ujęcia problemu.

Widzimy zatem, że ani w jednym ani w drugim tekście nie ma nawet wyraźnej wzmianki o istnieniu, a tym bardziej o jego identyczności z istotą.

Za to w samej *Metafizyce* mamy rzeczywiście dwa nieznane dotychczas, tym niemniej poważne teksty, świadczące o uznawaniu przez Stagirytę różnicy rzeczowej między istnieniem substancjalnym a odpowiadającą mu istotą.

Pierwszy z nich to tekst z VII *Metafizyk*, 3, gdzie po podkreśleniu, że materia (pierwsza) rozważana sama w sobie (*he kath auten*) nie jest substancją (*ti*), ani ilością (*poson*), ani żadną inną kategorią bytu (*allo meden legetai hois horistai to on*), dodaje Arystoteles ważne dla nas zdanie: ἔστι γαρ τὶ,... ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ

[55] *IV Metaph.*, lect. 2, n. 556.

[56] R. M. Verardo OP., *Distinctio realis metaphysica, non obiectiva, inter essentiam et esse ad mentem S. Thomae?*, „Divus Thomas" (P), (1951) 86.

[57] *VII (VI) Met.*, 6, 1031 b, 20 ns.

[58] Op. cit., s. 217.

τῶν καθηγοριῶν ἑκάστῃ (*est enim quid, ... cui esse ac cuique praedicationum diversum est* — albowiem [materia pierwsza] jest tym,... od czego istnienie jest czym innym, jak też od każdej kategorii).[59] W ten sposób Stagiryta najwyraźniej stwierdza, że istnienie jest najpierw czymś innym, różnym od samej materii pierwszej, czyli że materia pierwsza sama w sobie rozpatrywana nie posiada doskonałości istnienia. Termin bowiem *heteron* oznacza coś przeciwstawnego, coś znajdującego się poza cechami, oznaczającymi istotę danej rzeczy.

I jak istnienie jest czymś innym od materii pierwszej, tak też — dodaje Arystoteles — jest ono czymś innym od każdej kategorii, a więc i od kategorii substancji, czyli również czymś innym od cech wszystkich pojęć gatunkowych, należących wprost do substancji.

Jeżeli zaś istnienie jest czymś przeciwstawnym, czymś znajdującym się poza cechami znamionującymi gatunek czyli istotę jednej lub drugiej substancji, to tym samym w każdej substancji istniejącej musi między istnieniem a istotą zachodzić różnica rzeczowa i to pozytywna. Albowiem przeciwstawność czyli niemożliwość identyczności dwóch pojęć wyklucza bezwzględnie identyczność odpowiadających im rzeczywistości.

---

[59] VII (VI) *Met.*, 3, 1029a, 20-23. — Termin *hô* odnoszę do *ti*, do czego upoważnia mnie nie tylko tłumaczenie łacińskie z w. XIII (*versio antiqua*) i z XV (Jana Bessariona), ale nadto logiczny rozbiór tego zdania. *To einai* biorę rzeczownikowo, na co wskazuje wspomniany przyimek. Wreszcie przymiotnik *heteron* tłumaczę przez „inne“, w znaczeniu „przeciwstawne“; dany bowiem termin grecki oznacza różnicę między dwiema rzeczami, które wykluczają się wzajemnie. Stąd np. słowa Arystotelesa: *dynamis kai energeia heteron estin (IX Met.*, 3, 1047 a, 18 ns), *versio antiqua* oddaje w słowach: *Potentia et actus divisa sunt* (ed. S. Th. Aq. *in Metaph. Arist. Comm.*, Taurini 1926, s. 520 a); Bessarion zaś tłumaczy: *Potentia et actus aliud et aliud est* (III, s. 512 b). Należy nadmienić, że nieco inaczej oddaje tekst ten Rolfes: *Denn es muss etwas geben, wovon jedes von diesen prädiziert wird, was ein anderes Sein hat als jedes Prädikament (Aristoteles, Metaphysik)*, Leipzig 1928³, s. 133). Takie tłumaczenie miałoby jednak tylko wówczas uzasadnienie, gdyby spójnik *kai* wyrażał rozłączność, a nie łączność.

I zrozumiałe jest, że Arystoteles istnienie przeciwstawia na równi materii pierwszej, jak i każdej istocie substancjalnej dla zaznaczenia charakteru metafizycznego wymienionej różnicy. Fizycznie bowiem tak między materią pierwszą, jako częścią istoty, a istnieniem, jak również między całą istotą a istnieniem nie można przeprowadzić różnicy rzeczowej, gdy jedno bez drugiego istnieć nie może. To jednak nie przeszkadza, by dla racji rozumowych przyjąć z bezwzględną koniecznością między tymi elementami poszczególnej istniejącej substancji różnicę rzeczową metafizyczną.

Drugi tekst przemawiający za uznawaniem przez Arystotelesa różnicy rzeczowej między istnieniem substancjalnym a istotą znajduje się w *IX Metafizyk 3*, gdzie przy rozważaniu kwestii o akcie i możności spotykamy takie wyrażenia:

φανερὸν ὅτι δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερόν ἐστιν... ἐλήδυθε δ'ἡ ἐνέργεια τοὔνομα, ἡ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντίθεμένη παί ἐπὶ τὰ ἄλλα, ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα

(*Manifestum est quod potentia et actus aliud et aliud est;... nomen vero actus, qui ad entelechiam annectitur, advenit etiam in aliis, maxime ex motibus*[60] — jasne jest, że możność i akt są czymś innym;... tak zwany zaś akt spojony z przeciwstawną sobie formą, przeszedł i na resztę, przede wszystkim z ruchów).[61]

Zanim przejdziemy do analizy tekstu należy nadmienić, że cały ten rozdział trzeci poświęca Arystoteles uzasadnieniu różnicy

[60] *IX (VIII) Metaph.*, 3, 1047 a, 18 ns i 30 ns.

[61] Chociaż godzimy się ze zdaniem M a n s e r a, wyrażonym w pracy: *Das Wesen des Thomismus* („Divus Thomas" (1924) 20), że Arystoteles używa czasem terminów *energeia* i *entelecheia* jako synonimów, to z tekstu obecnego tego wyprowadzić nie można.. Przeciwnie, ze słów *hê energeia... pros tên entelecheian syntithemenê* wynika, że Stagiryta co innego chce wyrazić przez termin *energeia*, a co innego przez termin *entelecheia*. I o ile termin *energeia* przeciwstawiony tutaj możności oznacza akt czyli doskonałość czynną, o tyle *entelecheia* służy na wyrażenie formy kształtującej naturę czyli istotę rzeczy (Por. *VII Met.*, 13, 1038, b, 6; *VIII Met.*, 3, 1044 a, 9-11; *XIII Met.*, 1078 a, 3). Stąd słusznie tak *versio antiqua* jak i Bessarion

rzeczowej między aktem (*energeia*), a możnością (*dynamis*), przeciwstawiając się szkole megaryjskiej, która głosiła, jakoby każdy byt tylko wówczas mógł działać, czyli posiadał możność działania, gdy aktualnie działa, i tym samym identyfikowała możność z aktem.[62]

W uzasadnieniu zaś daje temu wyraz, gdy twierdzi, że wypowiedzenia tej szkoły niweczą ruch i rodzenie. W tej supozycji bowiem, nikt stojąc, nie mógłby usiąść, a siedząc nie mógłby powstać. Niemożliwym bowiem staje się powstanie dla tego, kto siedząc nie posiada w sobie możności powstania. „Gdy zaś — konkluduje — nie uchodzi to głosić, jasne jest, że możność i akt są czymś innym“.[63]

Inaczej mówiąc każda zmiana przypadłościowa dokonywana przez ruch (w ścisłym znaczeniu) domaga się w bycie jej uległym możności do przyjęcia nowego aktu (doskonałości) przypadłościowego i powstania w niej tego nowego aktu; podobnie zmiana substancjalna, dokonywana np. drogą rodzenia domaga się w nowo powstałym bycie substancjalnym możności przyjęcia nowego aktu (doskonałości) substancjalnego i powstania w niej tego nowego aktu. I oto Arystoteles stwierdza, że jeżeli nie chcemy wykluczyć z rzeczywistości istnienia ruchu (w ścisłym znaczeniu), jak również ruchu w szerszym znaczeniu, jakim jest rodzenie, to musimy w bytach ulegających zmianom przyjąć złożenie z aktu i odpowiadającej im możności. Co więcej, Stagiryta stwierdza: *faneron* czyli „jasne (oczywiste) jest“, że w fizycznie tym samym bycie zmiennym wykryte: akt i możność są czymś innym *heteron* czyli stanowią coś sobie przeciwstawnego, a więc realnie, choć tylko metafizycznie od siebie różnego. Oczywistość zaś

termin *energeia* oddają wyrazem *actus*, podczas gdy termin *entelecheia* pozostawiają w prawie niezmienionym brzmieniu *entelechia*. Za to gdy chodzi o termin *tounoma* dodany do *energeia*, to uważam, że niezupełnie ściśle oddał je Bessarion przez słowa *nomen actus;* właściwiej postępuje *versio antiqua* zastępując je wyrażeniem: *actus secundum nomen*, co można w języku polskim oddać przez: „tak zwany akt“.

[62] Tamże, 1047 a, 19.

[63] Tamże, 1047 a, 14-17.

omawianą opiera, jak z podanych przykładów wynika, na tym, że akt jest czymś w danym bycie udoskonalającym, determinującym, możność zaś jest czymś udoskonalanym, determinowanym, a więc jedno pomimo połączenia z drugim, przeciwstawia się mu zupełnie.

Kiedy zaś chodzi o akt czyli pewną doskonałość czynną, to Sylwester Maurus w komentarzu do omawianego tekstu słusznie zauważa: „Nazwa „akt" oznacza doskonałość istnienia, formę oraz działanie, a jeżeli chodzi o powstanie tej nazwy, to bierze się ją z ruchu zmysłowego: stąd ponieważ ruch oznacza akt, nie przydzielamy ruchu, jak tylko bytom istniejącym. Chociaż bowiem mówimy, że byty nieistniejące są poznawane i pożądane, to jednak nie mówimy, że byty nieistniejące są w ruch wprawiane".[64]

Jeżeli zatem z ruchów wyprowadzamy wszelki akt rzeczywisty, tak istnienia, jak kształtowania (formę) czy działania, to przede wszystkim jednak z nich wyprowadzamy akt istnienia, gdy wszelki ruch zawsze łączyć musimy z bytami obdarzonymi istnieniem. Stąd też i Stagiryta przechodząc w tekście analizowanym do aktu, który „przede wszystkim z ruchów" (*ek ton kineseon malista*) wyprowadzamy, ma na myśli wyłącznie akt istnienia. Akt bowiem ten ma być, zdaniem Stagiryty, ściśle złączony, „spojony z formą" (*ten entelecheian syntithemene*) i dopiero za jej pośrednictwem przechodzi „i na resztę" (*epi ta alla*).

I oto Arystoteles podkreśla zupełną przeciwstawność tego aktu (istnienia) formie przyjmującej go, gdy przed terminem *ten entelecheian* stawia przyimek *pros*, oznaczający coś, co jakby stoi „naprzeciw", co jest „przeciwnie" określone. Tym samym zaś tak pojęty akt istnienia różni się rzeczowo, choć tylko metafizycznie od fizycznie zjednoczonej z nim formy.

[64] *Nomen actus significat perfectionem essendi et formam ac operationem et quoad nominis originem desumitur ex motu sensibili ideoque quia motus significat actum, non ettribuimus motum nisi existentibus. Licet enim non existentia intelligi vel desiderari, non tamen dicimus non existentia moveri (Aristotelis Opera omnia, t. IV. ed. Aug. Bringmann SJ*, Parisiis 1886, *IX Metaph.* c. 4, s. 468 a, n. 9).

Jeżeli zatem — zdaniem Stagiryty — istnienie różni się rzeczowo od formy, to również rzeczowo różni się i od istoty, gdy forma stanowi albo całą istotę danego bytu, albo przynajmniej jej element formalny.

Słuszność takiej interpretacji tekstu występuje jeszcze dobitniej, gdy porównamy go z innym tekstem z *XII Metafizyk*, w którym Arystoteles przerzuca się z rzeczy podległych ruchowi do bytów poruszających: „Jest więc — mówi o niebie — coś, co porusza. Ponieważ zaś to, co poruszane porusza jest czymś pośrednim, jest zatem coś, co nieporuszane wprawia w ruch, co jest wiecznym i istotą i aktem istniejącym (*ousia kai energeia ousa*)".[65]

Analiza tego samego ruchu, która uprzednio zmusiła Stagirytę do uznania w bytach podległych ruchowi złożoności z rzeczowo różnych: istoty jako możności i istnienia jako aktu, obecnie doprowadza poprzez motory pośrednie do motoru nieporuszanego, czyli pierwszego; i o tym motorze twierdzi, że jest on nie tylko wiecznym, za jaki podówczas uchodziło nawet niebo, ale że jest on ponadto „istotą i aktem istniejącym". Nie mówi Arystoteles, że motor ten posiada istotę i akt, ale że jest samą istotą i samym aktem istniejącym czyli aktem istnienia. Jest zatem bytem, w którym nie ma rzeczowej różnicy między istotą a istnieniem.

I myli się Rougier, gdy jako ostatnią trudność przeciw możliwości nawet uznawania przez Arystotelesa złożoności z istoty i istnienia bytów podległych zmianie wysuwa zastrzeżenie, że różnica rzeczowa między tymi pierwiastkami pociągałaby za sobą przygodność substancji materialnych, podczas gdy byty te, zdaniem Arystotelesa, są bytami pod pewnym względem koniecznymi.[66]

Zapomina bowiem Czcigodny Autor, że — jak to słusznie podkreśla Maquart[67] — nie jakakolwiek, ale bezwzględna konieczność bytu implikuje dopiero zdaniem Arystotelesa, jego zupełną pojedynczość; wszak w piątym rozdziale *Metafizyk*, poświęconym spe-

[65] *XII (XI) Met.*, 7, 1072 a, 23-26.

[66] Op. cit., s. 235 ns.

[67] A. c., s. 363.

cjalnym rozważaniom różnych rodzajów konieczności, czytamy: „To, co pierwsze i bezwzględnie konieczne jest pojedyncze; to bowiem nie dopuszcza wielokrotnego posiadania, stąd raz inaczej, a drugi raz inaczej".[68]

Tylko zatem byt pierwszy i bezwzględnie konieczny (*to proton kai kyrins anagkaion*) jest bytem pojedynczym, czyli nieposiadającym złożenia z istoty i istnienia, bytem, którego istotą jest istnienie. Byt ten ponieważ nie posiada w sobie różnej od aktu istnienia możności, nie może przestać istnieć, ani też zmienić swego istnienia, jest absolutnie niezmienny.

Wszelki zatem byt, który nie jest bezwzględnie konieczny, musi obok aktu istnienia posiadać różną od niego możność istoty.

W ten sposób widzimy, że Maquart niesłusznie zachwiał się w swym pierwotnym przekonaniu, twierdząc, że „Arystoteles o tej kwestii nie myślał wcale". Arystoteles bowiem nie tylko myślał o tej kwestii, ale poczynił próby jej rozwiązania. Pewno, że nie mając danych do wnikania w istotę Absolutu, a tym samym do gruntownego porównania z nią istoty bytów przygodnych, nie mógł tak wyraźnie sprecyzować nauki o różnicy rzeczowej między istnieniem a istotą tych ostatnich, jak to uczynił później Doktor Anielski. To jednak, co wypowiedział w tej kwestii przy różnych okolicznościach, zwłaszcza przy rozważaniu pojęć istoty a istnienia, duszy a życia, czy możności i aktu, może całkowicie posłużyć za wystarczający dowód na różnicę rzeczową (metafizyczną) między istotą a istnieniem substancjalnym. I w rzeczywistości proste porównanie zacytowanych tekstów Stagiryty z analogicznymi dowodami Doktora Anielskiego[69] świadczy, że św. Tomasz dając pełne opracowanie kwestii o różnicy rzeczowej między istotą a istnieniem stworzeń nie oparł go na idealizmie neoplatońskim, ale na realizmie arystotelesowskim.

Wiążąc zaś kwestię tę z całością swojej nauki Akwinata nie dokonał żadnego przewrotu w ekonomii perypatetyzmu, ale prze-

---

[68] *V (IV) Met.*, 5, 1015 b, 11 ns.

[69] *De ente et essentia*, c. 5, 3; *De Hebdomadibus*, c. 2; *De verit.*, q 27, a 1 ad 8; *II CG*, c. 52. 2.

ciwnie ten ostatni uczynił kośćcem swego. naprawdę zwartego systemu.

Dans cet article je m'efforce de démontrer, contre l'opinion aujourd'hui généralement admise, qu'Aristote non seulement dans ses *Analytiques Secondaires*, dans le classique chapitre 7, mais aussi dans quatre autres textes qui jusqu'ici n'ont pas encore été pris en considération sous ce rapport, à savoir dans le livre II, chap. 1 et 4 *Peri Psychês*, et dans le livre VII, chap. 3 et le livre IX, chap. 3, des *Métaphysiques* pensait à la différence réelle (métaphysique) entre l'essence et l'existence dans tous les êtres soumis au mouvement, et même dans toutes les substances. Ainsi seraint éliminées à la fois la conception de Gilson que Aristote aurait seulement présenté la structure essentiele de l'être et l'objection faite par Rougier que la différence mentionnée entre l'essence et l'existence qu'on rencontre dans toutes les oeuvres du Docteur Angélique serait d'origine platonicienne et ferait de sa doctrine un conglomérat qui bouleverse l'économie du système péripatétique.